



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2019

**Philosophie, theologie et mystique au IXe/XVe siècle: Le témoignage de
°Abd al-Raḥmān al-Ġāmī (m. 898/1492)**

Rudolph, Ulrich

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-181568>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Rudolph, Ulrich (2019). Philosophie, theologie et mystique au IXe/XVe siècle: Le témoignage de °Abd al-Raḥmān al-Ġāmī (m. 898/1492). In: Brenet, Jean-Baptiste; Lizzini, Olga L.. La philosophie arabe à l'étude : Sens, limites et défis d'une discipline moderne. Paris: VRIN, 393-408.

ULRICH RUDOLPH

PHILOSOPHIE, THÉOLOGIE ET MYSTIQUE AU IX^e/XV^e SIÈCLE.

LE TÉMOIGNAGE DE

‘ABD AL-RAḤMĀN AL-ĠĀMĪ (M. 898/1492)¹

‘ABD AL-RAḤMĀN AL-ĠĀMĪ

‘Abd al-Raḥmān al-Ġāmī est avant tout connu pour sa production poétique². Son célèbre poème épique *Yūsuf u-Zulayḥā* compte parmi les ouvrages majeurs de la littérature persane³. La renommée bien méritée que lui valurent ses talents littéraires ne devrait cependant pas faire oublier les travaux scientifiques de premier ordre qu’il a produits. Ġāmī a en effet étudié toutes les sciences enseignées à son époque, y compris la philosophie, la théologie et le

1. Le texte présenté ici fut la base de deux interventions : (a) au Neuvième colloque international de la S.I.H.S.P.A.I. (« Rationalité plurielle. Sciences, philosophie et *kalam* dans l’Islam classique ») qui s’est tenu les 8-10 octobre 2014 à Paris et (b) aux Journées d’étude (« Recherches en cours sur la *falsafa* ») organisées les 19-20 février 2015 à Villejuif. Je tiens à remercier Peter Adamson, Maroun Aouad, Catherine König-Pralong et Wilfried Kühn pour leurs précieuses remarques sur mon intervention. – En avril 2017, j’ai donné une conférence sur « ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmī (d. 898/1492) on the Eternity of the World » à l’université de Yale. Cette conférence qui recoupe en certaines parties le texte présenté ici fut entre-temps publiée dans *The Muslim World* 107 (2017), p. 537-548.

2. De manière générale, au sujet de l’auteur, de son œuvre et de son contexte historique, voir l’article « Jāmī, ‘Abd-al-Raḥmān Nur-al-Dīn », in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 14, New York, 2008, p. 469b-482b, qui comporte trois parties : 1) Life and Works (P. Losensky), 2) Jāmī and Sufism (H. Algar), 3) Jāmī and Persian Art (Ch. Kia). Voir également la thèse non publiée de F. F. G. Schadchehr, *Abd al-Rahman Jami: Naqhsbandi Sufi, Persian Poet*, The Ohio State University, 2008, ainsi que l’introduction à N. Heer, *The Precious Pearl: al-Jāmī’s al-Durrah al-Fākhirah*, Albany, 1979, p. 1-29.

3. Conservé dans plus de deux cents manuscrits, l’ouvrage est disponible dans plusieurs éditions, dont celle préparée sous la direction de A. Afsahzād, I-II, Tahrān, 1999. Cf. également la trad. fr. par A. Bricteux, *Yousouf et Zouleikha*, Paris, 1927, ainsi que la trad. angl. par D. Pendleburg, *Yousuf and Zulaikha: an Allegorical Romance*, London, 1980, accompagnée d’une édition du texte persan.

soufisme. Sa production scientifique est volumineuse et s'inscrit dans des champs scientifiques très divers. Son œuvre peut ainsi nous donner une idée des débats et des courants intellectuels qui dominaient le monde islamique au IX^e/XV^e siècle, dans sa partie orientale du moins.

Ġāmī est né en 817/1414 dans la région de Ġām, située tout à l'est de Hurāsān. Alors qu'il est encore jeune, sa famille déménage à Hérat, où il commence à étudier à la madrasa locale. Il poursuit ensuite ses études à Samarcande, qui était alors le principal centre d'érudition de l'Est du monde islamique. Il y étudie non seulement les sciences religieuses – le *tafsīr*, le *fiqh* et le *kalām* –, mais aussi les sciences profanes, y compris les mathématiques et l'astronomie, à l'observatoire d'Uluġ Beg, avec le célèbre astronome Qāḏizāda al-Rūmī¹, dont il se révèle être un brillant disciple. Il aspire alors à une carrière scientifique. Après plusieurs années d'études assidues, il abandonne cependant ce projet, en proie à une crise spirituelle qui le rapproche du soufisme, plus précisément de l'ordre des Naqšbandis et de la pensée d'Ibn^c Arabī, alors particulièrement chère à la Naqšbandiyya. Il revient donc à Hérat et s'engage dans la voie des soufis, à laquelle il reste fidèle jusqu'à la fin de sa vie².

Malgré cette orientation en direction du soufisme, Ġāmī incarnait une figure que l'on qualifierait de nos jours de *public intellectual*. Il fut introduit à la cour royale d'Hérat et il entretenait un réseau de contacts avec d'autres savants (surtout des savants appartenant à la Naqšbandiyya), ainsi qu'avec des personnages importants de la région³. De plus, il ne cessa jamais de composer des ouvrages, en persan et en arabe, en poésie et en prose⁴. Ceux-ci bénéficièrent d'une rapide diffusion, en Iran même et au-delà des frontières du pays, de sorte que Ġāmī fut, de son vivant déjà, célèbre et largement connu dans le monde islamique.

Cette observation est confirmée par l'histoire du livre qui nous intéresse ici. Il s'agit d'un petit traité connu sous le titre *al-Durra al-fāhira*, c'est-à-dire *La perle précieuse*⁵. Le texte fut rédigé pour répondre à une sollicitation du Sultan Mehmed II de Constantinople. Selon ce que nous apprennent les sources⁶, le Sultan avait eu connaissance de la renommée scientifique de Ġāmī et cherchait

1. N. Heer, *The Precious Pearl...*, op. cit., p. 1; F. F. G. Schadchehr, *Abd al-Rahman Jami...*, op. cit., p. 12.

2. Art. « Jāmi », in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 14, p. 469b (Losensky) et p. 475-479 (Algar); cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, op. cit., p. 2 et F. F. G. Schadchehr, *Abd al-Rahman Jami...*, op. cit., p. 13-15.

3. Voir « Jāmi », in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 14, p. 470a (Losensky); cf. F. F. G. Schadchehr, *Abd al-Rahman Jami...*, op. cit., p. 54-62.

4. Pour une description des ouvrages majeurs, en poésie et en prose, voir encore « Jāmi », in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 14, p. 470b-473a (Losensky); cf. également F. F. G. Schadchehr, *Abd al-Rahman Jami...*, op. cit., p. 119-151 dont l'étude est cependant confinée à l'œuvre poétique.

5. Éd. N. Heer, A. M. Behbahānī, Ṭahrān, 1980 [désormais Ġāmī, *Durra...*]; trad. angl. N. Heer, *The Precious Pearl...*, op. cit., p. 31-86.

6. Cf. les descriptions détaillées de N. Heer, *The Precious Pearl...*, op. cit., p. 3, et de l'art. « Jāmi », in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 14, p. 470a-b (Losensky).

à entrer en contact avec lui. En 878/1473, alors que Ġāmī séjournait en Syrie après avoir accompli le pèlerinage de la Mecque, Mehmed II lui envoya un émissaire, lui fit donner de précieux cadeaux et l'invita à Constantinople, lui proposant d'enseigner à l'une des madrasas qu'il avait fondées. Ġāmī rejeta cette offre généreuse, mais Mehmed II n'abandonna pas son projet. Quelques années plus tard, il envoya à nouveau un émissaire à Ġāmī, dans la ville d'Hérat cette fois-ci. Il ne demandait plus au célèbre savant de se rendre à Constantinople, mais de rédiger, à son intention, un ouvrage qui explique les différences entre les doctrines des soufis, des théologiens et des philosophes. Ġāmī accepta l'offre du sultan et se mit sans tarder à écrire. En 886/1481, il termina son livre et l'envoya à Constantinople. Mehmed II mourut cependant peu avant que le livre ne parvint à sa cour, ce qui n'empêcha pas l'ouvrage de jouir d'un énorme succès. Il eut en effet de très nombreux lecteurs, en Iran et dans l'empire ottoman, ce dont témoigne la quantité des manuscrits préservés jusqu'à nos jours¹.

L'OUVRAGE

Le texte est transmis sous deux titres différents. Le premier titre est, comme je viens de le dire, *La perle précieuse* (*al-Durra al-fāḥira*), le second « Épître sur la vérification de la doctrine des mystiques, des théologiens et des philosophes » (*Risāla fī Taḥqīq maḍhab al-ṣūfiyya wa-l-mutakallimīn wa-l-ḥukamā'*). Comme le souhaitait Mehmed II, Ġāmī a ainsi comparé et évalué les thèses les plus importantes des mystiques, des théologiens et des philosophes, afin de découvrir la perle précieuse, à savoir la vérité.

Le contenu de l'ouvrage se concentre exclusivement sur la métaphysique. Ġāmī aborde cependant un large éventail de thèmes qui étaient intensément discutés à son époque. Bien qu'aucun sous-titre n'en distingue les traitements, l'analyse de ses argumentations permet d'identifier onze questions principales². Les voici :

- (1) Quel rapport existe-t-il entre l'existence (*wuḡūd*) et l'essence de Dieu ?
L'existence de Dieu s'ajoute-t-elle à son essence ou est-elle identique à son essence ?
- (2) La question de l'unité divine (*waḥda*) et la nécessité de la démontrer.

1. N. Heer, A. M. Behbahānī, Introduction à Ġāmī, *Durra...*, p. 12-18 ; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, op. cit., p. 11-16. L'ouvrage existe en deux versions. La version courte est probablement la version originale envoyée à Mehmed II ; la seconde rédaction, plus développée, représente probablement la version définitive rédigée ultérieurement par Ġāmī. L'édition du texte arabe ainsi que les traductions en langues européennes reproduisent toujours la version longue.

2. La liste des thèmes suit la division du texte proposée par N. Heer, *The Precious Pearl...*, op. cit., p. 6-7 ; cf. N. Heer, A. M. Behbahānī, Introduction à Ġāmī, *Durra...*, p. 7.

- (3) Quelle relation existe-t-il entre les attributs divins (*ṣifāt*) et l'essence divine? Les attributs divins s'ajoutent-ils à l'essence divine ou sont-ils identiques à l'essence de Dieu?
- (4) La question de la science divine et la difficulté d'attribuer une science à Dieu sans remettre en cause son unité et sa nécessaire existence.
- (5) Le thème de la connaissance divine des particuliers.
- (6) Le thème de la volonté divine et de la relation entre volonté et science divines.
- (7) La puissance divine et la question de l'agir divin : est-il libre ou nécessaire?
- (8) Le monde est-il éternel (*a parte ante*) ou est-il advenu temporellement? Autrement dit, un monde éternel peut-il être produit par une cause qui agit librement?
- (9) La question de la parole divine et de l'éternité ou du caractère créé du Coran.
- (10) Les actes volontaires humains sont-ils produits par la puissance divine ou par la puissance propre de l'homme?
- (11) Comment Dieu a-t-il causé le monde? Plusieurs effets peuvent-ils procéder d'une seule cause?

Il est impossible de traiter une à une toutes ces questions dans le cadre d'un article; de plus, les assertions de Ġāmī sont très concises, riches en allusions qui nécessiteraient un abondant commentaire. Pour donner, malgré tout, une idée de son procédé et de son argumentation, je traiterai ici de deux thèmes. Dans l'énumération que j'en ai faite, il s'agit de la huitième question – « Le monde est-il éternel ou est-il advenu temporellement? » –, ainsi que du quatrième thème, à savoir la question de la science divine et la difficulté d'attribuer une science à Dieu sans remettre en question son unité et sa nécessaire existence. Ces deux questions se prêtent bien à la reconstruction de la manière dont Ġāmī aborde les différentes traditions intellectuelles.

LA QUESTION : L'ÉTERNITÉ DU MONDE

La huitième question de ma liste demande si le monde est éternel ou s'il est advenu temporellement, autrement dit, si un monde éternel peut être produit par une cause qui agit librement. Ġāmī introduit ce thème de la manière suivante :

Sache que les théologiens et les philosophes s'accordent pour dire que quelque chose d'éternel [sans commencement] (*al-qadīm*) ne peut pas être produit par un agent libre (*al-fā'il al-muhtār*), car l'action d'un agent libre doit être précédée de son intention (*al-qaṣd*) de produire et doit être concomitante avec la non-existence de la chose que l'agent a l'intention de produire. C'est pourquoi les théologiens affirment que le créateur (*al-fā'il*) agit librement et

nient [en même temps] que son effet [c'est-à-dire le monde] existe de toute éternité, alors que les philosophes affirment l'éternité de l'effet et nient la liberté [du créateur] ¹.

L'exposition est rapide. Elle fait d'abord référence à une thèse bien connue de tout musulman instruit au IX^e/XV^e siècle : les théologiens islamiques enseignaient que le monde est advenu dans le temps et qu'il procède de la volonté libre d'un créateur qui agit volontairement. De célèbres philosophes, comme Avicenne, défendait la conception opposée, selon laquelle le monde est nécessaire. Dans cette théorie, le monde est l'effet atemporel d'une cause première qui existe nécessairement et agit par essence. Aux yeux de Ḡāmī, un fait est cependant beaucoup plus important que cette ancienne dissension : malgré leurs désaccords explicites, les deux partis adoptent implicitement la même logique. Philosophes et théologiens se meuvent à l'intérieur des mêmes frontières prétendument définies par la raison. Ils admettent tous qu'il est impossible de penser ou de se représenter un créateur libre, agissant intentionnellement et volontairement, comme la cause d'un monde éternel.

C'est ici qu'interviennent les mystiques. Comme le montre Ḡāmī, ceux-ci plaident pour une dissolution de ce regrettable lien entre liberté et temporalité d'une part, entre nécessité et éternité d'autre part. Voici leur argumentation, qui est présentée beaucoup plus en détail et précisément :

Les soufis considèrent par contre comme possible (*ḡawwazū*) qu'un effet éternel procède d'un agent libre; ils associent la thèse de la libre action (*al-iḥtiyār*) [divine] à la conviction que son effet [le monde] existe de toute éternité. Ils affirment en effet que le clair dévoilement [mystique] a révélé [...]. C'est comme si, sur ce point, ils [les soufis] allaient dans la direction d'al-Āmidī, qui a enseigné que le fait de produire quelque chose intentionnellement (*qaṣḍan*) précède l'existence de ce qui est causé (*wuḡud al-ma'lūl*) de la même manière que le fait de produire quelque chose nécessairement (*iḡāban*) [le précède]. De même que, dans la production nécessaire il y a une priorité essentielle mais non temporelle [de la cause par rapport à l'effet], de même il est possible que la production intentionnelle (*al-iḡād al-qaṣḍī*) coïncide temporellement avec l'existence de l'effet produit intentionnellement, bien qu'elle lui soit antérieure selon l'essence. Il est donc possible qu'un existant (*baʿd al-mawḡūdāt*) soit nécessaire de toute éternité par le fait de l'existant nécessaire (*bi-l-wāḡib li-dātihi*), bien que celui-ci agisse librement (*maʿa kawni-hi muḥtārān*), de sorte que les deux existent en même temps, mais soient distincts relativement à une priorité et à une postérité selon l'essence. C'est ainsi que le mouvement de la main est essentiellement antérieur à celui de la bague, bien qu'ils se produisent en même temps ².

1. Ḡāmī, *Durra*..., p. 28.6-10 (no. 54); cf. la trad. angl. N. Heer, *The Precious Pearl*..., p. 57.

2. Ḡāmī, *Durra*..., p. 28, 11-29, 7 (no. 55); cf. N. Heer, *The Precious Pearl*..., p. 57-58.

De nombreux aspects de cette explication sont intéressants ; cependant, par souci de brièveté, je ne les mentionnerai que rapidement. Premièrement, Ġāmī ne craint pas de se prononcer ouvertement en faveur de l'absence de commencement temporel du monde. Cette thèse concorde en quelque sorte avec la métaphysique de l'être qui était propre à l'école d'Ibn 'Arabi¹. Pourtant, elle est particulièrement digne d'intérêt si l'on songe que l'éternité du monde était l'une des thèses qui furent stigmatisées comme impies, au V^e/XI^e siècle déjà par Abū Ḥamid al-Ġazālī (mort en 505/1111)², puis par de nombreux autres auteurs, de manière répétée. Deuxièmement, Ġāmī affirme cette thèse discutable en se référant à un « clair dévoilement » (*al-kašf al-ṣarīḥ*)³. Selon lui, celui qui s'approche de Dieu et entre dans la révélation divine peut avoir accès à l'intelligence de cette vérité. Troisièmement, Ġāmī ne s'en tient pas à cet argument, il le complète au moyen d'une réflexion philosophique. Elle est introduite par une référence à Sayf al-Dīn al-Āmidī (mort en 631/1233), qui était considéré comme l'un des plus importants théologiens, juristes et philosophes du début du VII^e/XIII^e siècle⁴. La réflexion dans le contexte de laquelle Ġāmī cite al-Āmidī a pour objectif une distinction entre priorités ontologique et temporelle. En soi, la distinction n'a rien d'original, mais il était notoire qu'al-Āmidī l'avait appliquée à la théorie de l'avènement du monde. Contre l'opinion dominante des philosophes, mais en se fondant sur des arguments philosophiques, celui-ci enseignait que l'effet d'un acte volontaire divin peut être quelque chose d'éternel *a parte ante* (*qadīm*)⁵. C'est précisément ce qui le rend intéressant aux yeux de Ġāmī, qui peut ainsi affirmer que la thèse qui a sa préférence, la thèse d'un monde éternel et cependant créé librement, n'est pas seulement l'objet d'un dévoilement spirituel, mais s'inscrit aussi dans le contexte de la pensée philosophique correctement comprise.

1. Cf. e.g. W. C. Chittick, *Ibn 'Arabi. Heir to the Prophets*, Oxford, 2005, p. 93-97 ; S. Rizvi, « Mysticism and Philosophy. Ibn 'Arabi and Mullā Ṣadrā », in P. Adamson, R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2004, p. 224-246, ici p. 233-236.

2. Cf. le célèbre premier chapitre de son *Tahāfut al-falāsifa* destiné à réfuter la doctrine de l'éternité du monde *a parte ante* (Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa/The Incoherence of the Philosophers* [1997]. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M. E. Marmura, Provo (Utah), 2000², p. 12-46), ainsi que la qualification de cette doctrine comme « incroyance » (*kufr*) répétée par Ġazālī à plusieurs reprises (e.g. Ġazālī, *Tahāfut*..., p. 226 ; *id.*, *Al-Munqidh min al-dalāl*, éd. et trad. fr. F. Jabre, Bayrūt, 1959, p. 24, 6-7 [arab.] et p. 79 [français]). Pour d'autres prises de position d'al-Ġazālī à ce sujet et pour une contextualisation générale du thème, voir F. Griffel, *Apostasy and Tolerance in Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden/Boston/Köln, 2000.

3. Ġāmī, *Durra*..., p. 28, 13 ; cf. N. Heer, *The Precious Pearl*..., op. cit., p. 57.

4. G. Endress, « Die dreifache Ancilla. Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddīn al-Āmidī », in D. Perler, U. Rudolph (Hrsg.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden..., 2005, p. 117-145.

5. G. Endress, « Die dreifache Ancilla... », art. cit., p. 128.

Les autres réflexions que Ḡāmī consacre à ce thème montrent également qu'il considérerait l'opinion des soufis comme plus rationnelle, c'est-à-dire plus conforme à la raison, par comparaison avec les conceptions des théologiens et des philosophes. Il s'agit de deux courtes objections (*fa-in qīla...*) élevées contre la thèse des soufis (relativement à leur interprétation du concept d'intention) et de deux réponses (*qulnā...*), qui réduisent immédiatement la portée de ces objections¹. En conclusion, Ḡāmī explique encore que les parfaits attributs divins, par exemple sa science, sa puissance et son (libre) vouloir, ont toujours existé et sont depuis toujours reflétés sous une forme imparfaite par les créatures². Cette affirmation renforce encore le lien existant entre les développements de Ḡāmī et l'enseignement d'Ibn ʿArabī³. Ainsi, nous pouvons ici abandonner la question de l'éternité du monde pour passer au second de nos deux thèmes.

LA QUESTION : LA SCIENCE DIVINE

Il s'agit de la quatrième des onze questions que j'ai distinguées au préalable, qui concerne la science divine et la difficulté d'attribuer une science à Dieu sans remettre en cause son unité et sa nécessaire existence.

Ḡāmī entame également cette partie de son écrit par une brève exposition des divers enseignements et thèses en présence. Celle-ci commence ainsi :

Tous accordent à Dieu une connaissance [des choses du monde], à l'exception d'un petit et insignifiant groupe de philosophes du passé. – Puisqu'ils affirment l'existence d'attributs [divins] qui s'ajoutent à son essence, les théologiens ne voient aucun inconvénient à relier la science divine avec les choses qui sont extérieures à son essence, [et cela] par le truchement des formes (*ṣuwar*) qui correspondent à ces choses et qui lui adviennent⁴. – Les philosophes [ont un autre avis] : puisqu'ils n'affirment pas l'existence d'attributs divins, leur enseignement est sur ce point contradictoire [...] ⁵.

Ainsi débute le traitement de la quatrième question. Comme l'annoncent les premières lignes de ce texte, la problématique de la science divine est plus complexe que la question relative à l'avènement temporel ou éternel du monde. Dans le cas présent, Ḡāmī ne peut en effet pas reconduire les vues des

1. Ḡāmī, *Durra...*, p. 29, 8-30, 7 (no. 58-59); cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 58-59.

2. Ḡāmī, *Durra...*, p. 30, 8-31, 6 (no. 58-59); cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 59-60.

3. W. C. Chittick, *Ibn ʿArabī...*, op. cit., p. 29-32 et p. 58-63; cf. également l'imposante exposition de ce thème par Ibn ʿArabī dans le soixante-sixième chapitre des *Futūḥāt* : Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. O. Yahyā, vol. 5, al-Qāhira, 1397/1977, p. 91-95; trad. all. A. Giese, *Ibn ʿArabī. Urwolke und Welt. Mystische Texte des größten Meisters*, München, 2002, p. 135-138.

4. Ḡāmī, *Durra...*, p. 14, 6-9 (no. 30); cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 44-45.

5. Ḡāmī, *Durra...*, p. 14, 10 (début du no. 30); cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 45.

théologiens et des philosophes à une erreur conceptuelle commune ; il doit au contraire constater que leurs approches sur la question diffèrent.

Il importe avant tout aux théologiens, c'est-à-dire, dans ce contexte, aux théologiens aš'arites, d'affirmer la réalité des attributs divins. En effet, la science divine, sa puissance, etc. sont de toute évidence mentionnées dans le Coran. Ces attributs appartenaient en outre à l'idée que l'on se faisait de Dieu ; il fallait donc aussi leur conférer un statut ontologique. La manière dont il fallait définir ce statut représentait cependant un problème, en premier lieu l'explication du rapport entre les attributs divins et l'essence de Dieu. C'est pourquoi les Aš'arites s'étaient mis d'accord sur une formule paradoxale, qui avait déjà été proposée par Ibn Kullāb (m. 241/855)¹ et qui s'énonçait ainsi : « Dieu est savant (*'ālimun*) par un savoir (*bi-'ilmin*) qui n'est ni identique ni différent de lui (*lā huwa wa-lā ḡayruhu*), et il est puissant par une puissance qui n'est ni identique ni différente de lui, etc. »². Cette formule paraît à son tour problématique. Outre le fait qu'elle est logiquement contestable, elle semble insinuer que les attributs divins s'ajoutent à l'essence de Dieu comme des entités autonomes ou semi-autonomes. C'est en tous cas ainsi que Ġāmī résume la solution des théologiens dans son exposition³. Il la considère de fait comme une importante infraction au principe islamique de l'absolue unité (*tawḥīd*) de Dieu.

Chez les philosophes, la problématique prend une tournure différente. Les philosophes insistaient en effet plus fortement que d'autres partis sur le fait que Dieu ne peut être pensé que comme une unité absolue. Ils en concluaient que toutes autres déterminations, en particulier toute forme de multiplicité, devaient être refusées à Dieu. Cette thèse engendrait pourtant un nouveau problème, à savoir la question qui demande si, absolument parlant, Dieu peut penser et connaître autre chose que lui-même.

Selon Ġāmī, cette question a trouvé des réponses différentes au sein de la philosophie. Ainsi, un « petit et insignifiant groupe de philosophes du passé » (*širdima qalila min qudamā' al-falāsifa lā yu'ba' bi-him*)⁴ aurait affirmé, contre le consensus de tous les autres penseurs, que Dieu ne possède aucune connaissance des choses du monde. L'allusion est assez vague et invite à

1. Sur Ibn Kullāb, voir J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. IV, Berlin, 1997, p. 180-194 ; l'enseignement d'Ibn Kullāb au sujet des attributs divins se lit aux p. 186-190.

2. D. Gimaret, *La doctrine d'al-Aš'arī*, Paris, 1990, p. 276-281 ; cf. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Bayrūt, 1965, p. 198-200, p. 223 et p. 232-233.

3. Ġāmī répète à maintes reprises que les attributs divins, d'après les théologiens, « s'ajoutent à l'essence de Dieu » ; cf. e.g. *Durra...*, p. 14, 7-8 : *kāna l-mutakallimīna* (sic) *yuṭbitūna šifātin zā'idatan 'alā ḡatihi*.

4. Ġāmī, *Durra...*, p. 14, 7.

spéculer sur l'identité des philosophes auxquels il est fait allusion¹. Il est cependant peu vraisemblable que Ḡāmī se réfère à des personnages historiques, ou à une doctrine qu'il ait vraiment connue et étudiée de près. Il se contente probablement de reproduire une remarque glanée dans la littérature philosophique de son monde². Quoiqu'il en soit, le problème ne se limite pas aux philosophes du passé. Selon Ḡāmī, les philosophes des temps « récents » ne semblent pas non plus être parvenus à une solution satisfaisante. On doit en tous cas le présumer, si l'on songe aux derniers mots de l'exposition dont nous avons donné un extrait. Ḡāmī y affirme en effet que l'enseignement des philosophes en général est « sur ce point contradictoire » (*iḍṭaraba kalāmuhum fi ḥaḍā l-maqām*)³.

Le thème de la contradiction des philosophes est ensuite développé plus amplement. Ḡāmī introduit en effet deux citations dans lesquelles des auteurs affiliés à la tradition philosophique se contredisent. La première, attribuée à Avicenne, se réfère à la grande œuvre de maturité du philosophe, intitulée *Le livre des directives et des remarques* (*al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt*)⁴. La seconde,

1. Une option serait d'attribuer cette doctrine à Épicure, qui enseignait en effet que les dieux, qui jouissent du bonheur éternel, ne se soucient pas des affaires du monde. On peut cependant douter que cette doctrine ait été connue du monde islamique, puisqu'elle est absente des chapitres destinés à décrire l'enseignement d'Épicure dans les doxographies arabes qui nous sont parvenues (tels l'*Aetius Arabus*, le *Kitāb Ārāʾ al-falāsifa* du Pseudo-Ammonius, le *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal* de Ṣaḥrastānī, etc.). Une autre option serait d'attribuer cette doctrine à Aristote. Sa fameuse formule de la *noēsis noēseōs* (*Métaphysique* XII, 9, 1074b34-35) implique, strictement parlant, une circonscription de la connaissance divine à l'essence divine et l'exclusion de toute connaissance d'objets extérieurs à cette essence (cf. l'analyse détaillée de W. Kühn, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, 2009, p. 313-323). Là encore, il est cependant très peu probable que l'allusion de Ḡāmī renvoie à Aristote. D'une part, les penseurs arabes avaient en effet tendance à interpréter ces passages de la *Métaphysique* de manière différente, justement pour éviter la thèse selon laquelle la science divine se confinerait à la connaissance de Dieu par lui-même. D'autre part, Ḡāmī ou sa source n'auraient sans doute pas décrit Aristote et ses disciples comme un « petit et insignifiant groupe de philosophes du passé. »

2. Une des sources principales que Ḡāmī a utilisées dans ce chapitre est le commentaire du livre *al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt* d'Avicenne, rédigé par Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī et qui porte le titre *Hall muškilāt al-Iṣārāt* (cf. *infra* et surtout n. 1 p. 404). Le texte est accessible dans l'édition de S. Dunyā (éd.), *al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt li-Abī ʿAlī Ibn Sīnā*, I-IV, al-Qāhira, 1971, qui comprend 1) le livre d'Avicenne (cité par la suite : Ibn Sīnā, *Iṣārāt*) et 2) le commentaire de Ṭūsī (cité par la suite : Ṭūsī, *Hall*). Dans ce commentaire, Ṭūsī parle, à un certain endroit, des « anciens (philosophes) qui auraient nié la connaissance divine » (*wa-l-qudāmāʾ al-qāʾilīn bi-nafy al-ʿilm ʿanhu taʿālā*; Ṭūsī, *Hall*, III, p. 283, 5, cité par Ḡāmī, *Durra...*, p. 15, 12; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 46). C'est probablement cette remarque qui a conduit Ḡāmī à mentionner, à son tour, un « groupe de philosophes du passé ».

3. Ḡāmī, *Durra...*, p. 14, 10.

4. Avicenne discute ce problème dans le septième *namaʿ* des *Iṣārāt* (Ibn Sīnā, *Iṣārāt*, III, p. 281-285; cf. la trad. fr. de A.-M. Goichon, Avicenne. *Livre des directions et remarques*, Bayrūt/Paris, 1999², p. 452-453). Ḡāmī ne cite pourtant pas directement le texte d'Avicenne. Il reproduit le résumé du texte avicennien donné par Ṭūsī dans son commentaire (pour les détails de la citation cf. *infra* n. 1 p. 404). Cela peut paraître curieux; cependant, le résumé de Ṭūsī est de toute évidence plus clair que le texte original d'Avicenne. Goichon est du même avis; elle joint à sa traduction du

beaucoup plus développée, est tirée du commentaire de l'*Iṣārāt* rédigé par Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1273-1274); elle illustre la manière dont cet important philosophe, mathématicien et théologien du VII^e/XIII^e siècle a réagi aux explications d'Avicenne¹.

Les deux citations mériteraient une analyse attentive, qui en étudie le détail. Je dois ici me contenter de mettre en évidence quelques aspects symptomatiques de la manière dont Ġāmī reconstruit le débat philosophique. Je commence par Avicenne, qui défend la thèse selon laquelle Dieu a une science de toutes les choses du monde, bien qu'il ne faille admettre en Dieu aucun acte de connaissance qui s'ajouterait à lui et qui impliquerait quelque multiplicité (*kaṭra*). L'argument d'Avicenne est le suivant : Dieu, le Premier (*al-awwal*), se pense lui-même par essence (*'aqala dāta-hu bi-dāti-hi*), et Dieu a par essence causé (*'illa*) la multiplicité (des choses). Par conséquent, il pense également la multiplicité (des choses) en son essence, de sorte que l'existence de cette multiplicité aussi bien que la pensée divine de cette multiplicité sont des conséquences nécessaires (*lawāzim*), c'est-à-dire des concomitants de son essence². Or Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī n'est pas convaincu par cette argumentation. Il remarque d'abord, de manière critique, que dans le modèle d'Avicenne, Dieu est à la fois envisagé comme créateur (*fā'il*) des choses et comme substrat (*maḥall*) des choses (dans la mesure où celles-ci inhérent à son essence en tant qu'objets de sa science). Cette thèse impliquerait que l'essence divine ne soit pas séparable de ses effets, ce qui entrerait ouvertement en contradiction avec les autres convictions des philosophes³. Ṭūsī propose donc une autre solution, selon laquelle la science divine des choses du monde n'est pas liée à son essence, mais aux choses mêmes, plus précisément à l'acte de production des choses. La première créature ou le premier effet advient parce que Dieu le pense, et la forme intelligible du premier effet n'advient qu'avec sa production.

Le texte avicennien la traduction partielle du résumé de Ṭūsī, constatant que ce dernier s'exprime « plus clairement » qu'Avicenne (A.-M. Goichon, *Livre des directives...*, op. cit., n. 1 p. 453).

1. Le commentaire de Ṭūsī intitulé « La solution des problèmes des *Directives* » (*Ḥall muṣkilāt al-Iṣārāt*) fait partie d'une série de commentaires des *Iṣārāt* rédigés du XII^e au XIV^e siècles par d'éminents auteurs, tels que Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210), Sayf al-Dīn al-Āmidī (m. 641/1243), Sirāḡ al-Dīn al-Urmawī (m. 682/1283), Ibn Kammūna (m. 683/1284), Šams al-Dīn al-Samarqandī (fl. 690/1291), al-ʿAllāma al-Ḥilli (m. 726/1325), Šams al-Dīn al-Iṣfahānī (m. 749/1348) et Quṭb al-Dīn al-Taḥṭānī (m. 749/1348). En principe, Ġāmī avait donc le choix entre un grand nombre d'expositions de la doctrine d'Avicenne. Il n'est cependant pas surprenant qu'il se soit borné à citer le commentaire de Ṭūsī. Comme l'ont montré des études récentes, l'exposition de Ṭūsī s'était imposée et dominait l'exégèse des *Iṣārāt* depuis le VIII^e/XIV^e siècle. Cf. R. Wisnovsky, « Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Iṣārāt* », *Oriens* 41 (2013), p. 349-378, et surtout *id.*, « Towards a Genealogy of Avicennism », *Oriens* 42 (2014), p. 323-363.

2. Ġāmī, *Durra...*, p. 14, 10-15, 6 (no. 31) d'après le résumé donné par Ṭūsī, *Ḥall...*, III, p. 282, 6-18; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 45.

3. Ġāmī, *Durra...*, p. 15, 7-14 (no. 32) = Ṭūsī, *Ḥall...*, III, p. 282, 21-283, 8; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 45-46.

Il n'est ainsi plus nécessaire de décrire l'essence divine comme substrat de ses effets ¹.

Dans cette reconstruction, une dissension forte apparaît entre Avicenne et son commentateur Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Ġāmī se sert ici du célèbre argument sceptique, selon lequel les contradictions entre les conceptions des différents philosophes révèlent l'échec de la philosophie dans sa quête de la vérité. On ne devrait toutefois pas exagérer la portée de cet argument. Dans d'autres problématiques abordées dans *La perle précieuse*, Ġāmī perçoit un consensus des philosophes et se montre prêt à s'y rallier. Ici la mention du désaccord des philosophes l'aide manifestement à préparer le terrain de sa propre solution qui, de manière attendue, doit être découverte au sein de la mystique islamique.

La bonne réponse à la question de la science divine est également introduite sous la forme d'une citation. Celle-ci provient, comme l'indique Ġāmī de manière quelque peu cryptée, « de l'un des commentateurs du "Livre des gemmes de la sagesse" (*baʿḍu šāriḥi Fuṣūṣ al-ḥikam*) » ², donc de l'un des commentateurs d'Ibn ʿArabī. Une comparaison plus fine des textes permet d'identifier l'auteur de la citation. Il s'agit de Dāwūd b. Maḥmūd al-Qayṣarī (m. 751/1350), éminent penseur du VIII^e/XIV^e siècle, qui fut l'un des principaux exégètes d'Ibn ʿArabī ³.

Selon lui, Ṭūsī s'est trompé lorsqu'il a associé la science divine des choses à l'existence des choses ou à leur avènement, car Dieu avait déjà une connaissance des choses lorsque celles-ci n'existaient *pas encore*. Selon Qayṣarī, il n'est à cet égard pas déterminant de savoir si ce *pas encore* doit être compris comme restriction temporelle ou ontologique. Une autre erreur de Ṭūsī est, selon lui, d'avoir polémique si violemment contre l'idée que Dieu puisse être le substrat d'une multiplicité d'entités (*maḥall li-l-umūr l-mutakattira*). Cette conception n'est en effet problématique que si l'on considère ces entités comme réellement distinctes de Dieu (*ḡayrahu*). Or une telle affirmation serait fallacieuse selon Qayṣarī et – pourrions-nous ajouter – selon Ibn ʿArabī. Qayṣarī précise en effet que les choses sont identiques à Dieu relativement à leur existence

1. Ġāmī, *Durra...*, p. 15, 15-18, 5 (no. 33-36) = Ṭūsī, *Ḥall*, III, p. 283, 14-285, 18; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 46-48.

2. Ġāmī, *Durra...*, p. 18, 6; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 37.

3. L'identification de l'auteur de la citation est due à N. Heer, *The Precious Pearl...*, op. cit., n. 1 p. 80, au § 37. Le commentaire de Qayṣarī est accessible dans une édition (Dāwūd B. Maḥmūd al-Qayṣarī, *Maṭlaʿ ḥuṣūṣ al-kilām fī maʿānī Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ṭahrān, 1299š.). Il a cependant été très peu étudié, bien que son auteur soit reconnu comme l'un des commentateurs les plus éclairants des *Fuṣūṣ*. Pour quelques observations préliminaires, voir J. Morris, « Ibn ʿArabī and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations », *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986), p. 733-756 et *ibid.*, 107 (1987), p. 101-119; ici n. 57 p. 173 et p. 756, ainsi que W. C. Chittick, « Ebn al-ʿArabī », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7 (1996), p. 664b-670a, ici p. 667a-b, et *id.*, « The School of Ibn ʿArabī », in S. H. Nasr, O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. 1, London/New York, 1996, p. 510-523, ici p. 518.

(*wuğūd*) et à leur réalité (*ḥaqīqa*); elles ne sont distinctes de lui qu'eu égard à leur limitation (*taqayyud*) et à leur individuation (*ta'ayyun*). On peut donc, dans ce contexte, utiliser les mots « substrat » et « inhérer », dans la mesure où la formulation correcte de la solution reviendrait à affirmer que Dieu est (absolument) un (*šay' wāḥid*), et qu'il se manifeste tantôt sous la forme d'un substrat (*bi-l-maḥalliyya*), tantôt sous la forme de l'inhérence (*bi-l-ḥālliyya*)¹.

L'OUVRAGE : LA MÉTHODE

C'est ainsi que Ġāmī résout le problème de la science divine, qui s'est révélé plus complexe que le problème de l'éternité du monde. Cependant, dans les deux chapitres, l'approche de Ġāmī et sa manière de reconstruire et de discuter les problèmes sont semblables. Ġāmī introduit un thème en exposant les différentes opinions des philosophes, des théologiens et des mystiques; il présente ensuite leurs arguments respectifs; finalement, il conclut que les réflexions des mystiques sont les plus subtiles et les plus aptes à résoudre le problème en question.

Cette manière de présenter et de discuter une question permet de se forger une conception assez claire des idées et des arguments discutés à l'époque et dans le monde de Ġāmī. Pour cette raison au moins, *La perle précieuse* mériterait une analyse détaillée, qui aborderait les onze questions métaphysiques que j'ai distinguées auparavant. Par ailleurs, il serait certainement instructif de situer la *Durra* dans son contexte intellectuel et historique. À cet égard, au moins deux contextualisations semblent être prometteuses. D'une part, la situation du livre dans le contexte de l'école d'Ibn 'Arabī, qui fonctionne comme le fondement et le point de repère constant de l'exposé de Ġāmī. Il serait en effet bienvenu de comparer ses réflexions avec celles d'autres représentants de cette école, tels que Šadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274), 'Abd al-Razzāq al-Kāšānī (m. ca. 735-736/1335), Dāwūd al-Qayṣarī (m. 751/1350), 'Abd al-Karīm al-Ġilī (m. 805/1403) et Muḥammad b. Ḥamza al-Fanārī (m. 834/1431), afin de situer la *Durra* dans le discours général de ce courant intellectuel².

D'autre part, il serait intéressant de situer historiquement l'ouvrage dans le contexte formé par les ambitions politico-culturelles de Mehmed II. Comme nous l'avons dit, ce dernier a commandé à Ġāmī la *Durra*. Cette demande ne procède pas d'un caprice ou d'un goût singulier du Sultan; elle s'inscrit au

1. Ġāmī, *Durra...*, p. 18, 6-19, 6 (no. 37); cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 48-49. Le passage reproduit essentiellement Qayṣarī, *Maṭla'*..., p. 16-17.

2. Pour une courte présentation des principaux représentants de cette école, voir J. Morris, « Ibn 'Arabī and His Interpreters... », art. cit., et W. C. Chittick, « The school of Ibn 'Arabī », art. cit.; cf. également M. Rustom, *The Triumph of Mercy. Philosophy and Scripture in Mullā Šadrā*, Albany, 2012, index s. n. Qūnawī, Kāšānī, etc.

contraire dans le cadre de ses autres activités dans le domaine de la culture. On sait que Mehmed a fondé plusieurs madrasas à Constantinople et a réorganisé l'enseignement des sciences dans l'empire ottoman. Dans ce cadre, il a été à l'origine de plusieurs débats scientifiques, par exemple de la fameuse *muḥākama* entre ʿAlāʾ al-Dīn al-Ṭūsī (m. 877/1472 ou 887/1482) et Ḥāğazāda (m. 893/1488)¹, qui portait sur le *Tahāfut al-falāsifa* d'al-Ġazālī et concernait donc les doctrines et les arguments des philosophes et des théologiens, abordés dans une perspective comparatiste². La ressemblance avec la question posée par Mehmed à Ġāmī est frappante; il serait sans doute intéressant de lire la *Durra* dans le contexte des débats et des livres rédigés sur la même problématique par ses collègues à Constantinople.

Une analyse précise de *La perle précieuse* ne sera vraiment possible que sur la base de telles reconstructions, encore à entreprendre. Je dois donc me contenter ici d'une conclusion provisoire et plutôt générale. Elle consiste à souligner deux aspects qui me semblent particulièrement importants dans le cadre de ce volume dédié à la question qui demande comment étudier la philosophie islamique, à savoir comment définir et conceptualiser son objet au cours de son histoire et dans le contexte des sciences développées dans le monde islamique.

Le premier point que j'aimerais mettre en évidence est l'impressionnante érudition et connaissance des textes dont fait preuve Ġāmī. De toute évidence, il a étudié de nombreux ouvrages produits au cours des siècles précédents. Les deux chapitres que nous venons de discuter en fournissent déjà un bon exemple, mais la liste des auteurs qu'il cite dans l'ensemble de l'ouvrage est beaucoup plus longue encore. En ce qui concerne la théologie, il s'appuie surtout sur le *Šarḥ al-Maqāsid* de Taftāzānī et le *Šarḥ al-Mawāqif* de Ġürgānī. Dans le domaine de la philosophie, ses sources principales sont Avicenne, Sayf al-Dīn al-Āmidī et avant tout Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Dans le champ de la

1. Cf. U. Rudolph, « al-Ṭūsī, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī », in *EP*, vol. 12, 2004, p. 815a-b, et *id.*, « Khōdja-zāde, Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafā », in *EP*, vol. 12, 2004, p. 528a. La *muḥākama* a donné lieu à deux ouvrages conservés dans des manuscrits, et imprimés : ʿAlāʾ al-Dīn al-Ṭūsī, *Kitāb al-Ḍaḥīra*, Haydarabad, s.d., et Ḥāğazāda, *Tahāfut al-falāsifa*, I-II, al-Qāhira, s.d.

2. Jusqu'à présent, les deux ouvrages n'ont pas encore donné lieu à une analyse de détails. Pour une introd. générale, voir : M. S. Özervarlı, « Arbitrating between al-Ghazālī and the Philosophers. The *Tahāfut* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context », in G. Tamer (ed.), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on his 900th Anniversary*, vol. 1, Leiden/Boston, 2015, p. 375-397. Pour une analyse de certains thèmes particuliers discutés dans ces ouvrages, voir plusieurs articles publiés dans les actes du colloque sur Ḥāğazāda qui s'est tenu les 22-24 octobre à Bursa (T. Yücedoğru, O. S. Koloğlul, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz, *Uluslararası Hocazāde Sempozyumu*, Bursa, 2011), avant tout : C. Karadaş, « Hocazāde'nin Tehāfut'ünde Sebeplilik Meselesi », in *Uluslararası...*, *op. cit.*, p. 163-173; L. W. C. (Eric) van Lit, « The Chapters on God's Knowledge in Khojāzāda's and ʿAlāʾ al-Dīn's Studies on al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa* », *ibid.*, p. 175-199; A. Shihadeh, « Khojāzāda on al-Ghazālī's Criticism of the Philosopher's Proof of the Existence of God », *ibid.*, p. 141-161.

mystique, parmi de nombreux auteurs, il cite Ibn al-^cArabī, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, Dāwūd al-Qayṣarī et Šams al-Dīn Muḥammad al-Fanārī ¹.

Ainsi le discours de Ġāmī est-il très ramifié, tout en étant bien structuré. L'auteur de la *Durra* ne considère pas les auteurs que je viens de nommer comme un unique champ ou comme une tradition intellectuelle unifiée. Il distingue au contraire trois traditions – et tel est le deuxième point de notre conclusion, qui contredit à certains égards les hypothèses émises par la recherche de ces dernières décennies. Henry Corbin, par exemple, était convaincu que la philosophie islamique tardive était plus ou moins liée à la mystique ² – hypothèse qui est toujours maintenue par certains de ses disciples ³. D'autres chercheurs supposent que la philosophie formait, à partir du VI^e/XII^e siècle au moins, une tradition commune avec la théologie ⁴. Les uns et les autres se réfèrent à un développement historique certes important, mais le témoignage de ^cAbd al-Raḥmān al-Ġāmī nous révèle que tel n'est pas le fin mot de l'histoire. Selon Ġāmī, la mystique et la théologie se sont certes ouvertes aux arguments et aux doctrines philosophiques à l'époque dite tardive, mais la philosophie en tant que telle a continué à exister et à fleurir.

À première vue, le témoignage de Ġāmī se réfère à la situation dite "classique", c'est-à-dire à la taxinomie des sciences établie au II^e/VIII^e et au IV^e/X^e siècle. En ces temps historiques, la philosophie, la théologie et le soufisme constituaient des disciplines distinctes; chacune délivrait un enseignement propre et prenait ses distances par rapport aux autres ⁵.

1. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 8; cf. N. Heer, Behbahānī, Introduction à Ġāmī, *Durra...*, p. 8-9.

2. Cette conviction est à la base de toute son œuvre; voir, par exemple, H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, « Avant-propos ».

3. Voir Ch. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique*, Paris, 2011, p. 62, p. 66-69 et p. 112-114, qui présente une version modifiée de l'hypothèse de Corbin.

4. Voir surtout les travaux importants de R. Wisnovsky, « The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History. Some Preliminary Observations », in P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. 2, London, 2004, p. 149-191 et *id.*, « Philosophy and Theology (Islam) », in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, Cambridge, 2009, p. 698-706.

5. Cela vaut en particulier pour le soufisme, qui avait ses propres racines et se développait, durant les premiers siècles de l'hégire, plus ou moins indépendamment de la théologie et surtout de la philosophie; voir. F. Meier, « Der mystische Weg », in B. Lewis (Hrsg.), *Welt des Islam. Geschichte und Kultur im Zeichen des Propheten*, Braunschweig, 1976, p. 117-128 et B. Radtke, « Theosophie (*ḥikma*) und Philosophie (*falsafa*). Ein Beitrag zur Frage der *ḥikmat al-mašriq/al-īsrāq* », *Asiatische Studien* 42 (1988), p. 156-174. Quant à la relation entre théologie et philosophie, la question est plus délicate mais on peut identifier, là-aussi, deux discours distincts. Les théologiens et les philosophes étaient informés des doctrines et des méthodes de l'autre parti, mais ils gardaient soigneusement leurs distances, chacun des deux partis déclarant que seules ses propres idées et sa façon de réfléchir menaient à la vérité. Pour une discussion détaillée de ce thème, voir R. M. Frank, « Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in *Kalām* and *Falsafa* », *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par*

Cela n'excluait bien sûr pas les échanges et même les influences mutuelles. Mais, de manière générale, la séparation des disciplines était stricte. Chacune poursuivait son propre projet, son propre but ; chacune avait ses textes de base et ses méthodes¹. Pour le dire brièvement, à cette époque, philosophie, théologie et soufisme ne formaient pas un champ intellectuel composé de questions et de problèmes communs, mais ils constituaient trois discours distincts².

C'est précisément sur ce dernier point que le scénario adopté par Ḡāmī au IX^e/XV^e siècle s'écarte de la taxinomie "classique". Certes, la mise en situation présentée dans la *Durra* repose, elle aussi, sur l'existence de trois courants intellectuels. À la différence de la situation de l'époque "classique", le scénario de Ḡāmī présente cependant des interactions entre ces trois courants et présuppose qu'ils formaient une entreprise intellectuelle commune. Sans cela, Ḡāmī n'aurait pas pu construire son exposé comme un débat entre divers interlocuteurs qui adoptent les mêmes règles. Ces interlocuteurs répondent aux mêmes onze questions métaphysiques et partagent ainsi un même cadre théorique. Ils adoptent la même méthode, nommée « vérification » (*taḥqīq*)³ et caractérisée par les procédés de la réflexion (*fikr*) et de la spéculation rationnelle (*naẓar*)⁴. De plus, ils se réfèrent à plusieurs autorités communes,

leurs collègues et amis, Louvain, 1977, p. 123-138 ; *id.*, « Kalām and Philosophy. A Perspective from One Problem », in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, 1979, p. 71-95 ; *id.*, « The Science of Kalām », *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992), p. 7-37, ici surtout p. 21-22, p. 25-27, p. 30 et p. 37 ; G. Endress, « Die wissenschaftliche Literatur », in W. Fischer, *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 3, Supplement, Wiesbaden, 1992, p. 3-152, ici p. 25-27 ; U. Rudolph, « Einleitung », in *id.* (Hrsg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. I : XVIII-X. Jahrhundert, Basel, 2012, p. XIII-XXXV ; ici p. XXIX-XXXII ; cf. également *id.*, « Al-Fārābī und die Muʿtazila », in C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare (eds.), *A Common Rationality. Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg, 2007, p. 59-80.

1. Cette situation est illustrée par les diverses classifications des sciences rédigées à cette époque, par ex., dans le célèbre *Mafātīḥ al-ʿulūm* rédigé par Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥwārazmī (fl. 369/980) ; voir C. Bosworth, « A Pioneer Arabic Encyclopaedia of the Sciences. Al-Khwārazmī's "Keys of the Sciences" », *Isis* 54 (1963), p. 97-111 et « Al-Ḥwārazmī on Theology and Sects. The Chapter on Kalam in the *Mafātīḥ al-ʿulūm* », *Bulletin d'Études Orientales* 39 (1977), p. 85-95.

2. Cette observation s'étend également à l'école muʿtazilite, que certains chercheurs considèrent comme une école philosophique (distincte de l'école philosophique dite "hellénisante"). Les Muʿtazilités ont assurément formulé des arguments et des conceptions philosophiques (comme le faisaient d'ailleurs les Aṣʿarites et les Māturīdites). Cependant, ils se présentaient toujours comme des théologiens et, ce qui est plus important encore, leur discours s'inscrivait toujours dans le contexte du discours théologique, non pas du discours philosophique. On ne comprend de fait leurs réflexions qu'en les situant dans le contexte de leurs débats avec d'autres écoles ou courants théologiques, tels que les ḥārīgites, les šīʿites, les murǧīʿites, les traditionnistes, etc. Cela a été magistralement documenté par J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im II. und III. Jahrhundert Hidschra*, I-VI, Berlin, 1991-1997.

3. Ḡāmī, *Durra...*, p. 1.6 ; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 33 ; au sujet des différentes possibilités de définir et de pratiquer le *taḥqīq*, voir R. Wisnovsky, « Avicennism and Exegetical Practice... », art. cit., p. 354-357.

4. Ḡāmī, *Durra...*, p. 1.9 ; cf. N. Heer, *The Precious Pearl...*, p. 33.

tels Avicenne et Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, dont les arguments sont cités et parfois critiqués dans chacun de ces trois courants intellectuels.

La taxinomie des sciences a de fait subi une importante transformation. La tripartition présentée par Ġāmī n'est identique à celle des premiers siècles de l'hégire que de manière superficielle. Considérée de plus près, elle révèle une réorganisation en profondeur, qui concerne les trois courants intellectuels impliqués. Nous pouvons donc, pour conclure, souligner l'importance du témoignage de Ġāmī. Celui-ci ouvre une perspective nouvelle, il offre une meilleure compréhension du rôle ou des rôles que la philosophie a joués à son époque¹. Il est ainsi indispensable pour qui veut étudier l'histoire de la philosophie, de la théologie et du soufisme au IX^e/XV^e siècle et dans les siècles suivants.

1. Les rôles et les fonctions de la philosophie dans les siècles dits tardifs doivent encore être étudiés. Apparemment, leur spectre était assez large. Les répercussions des doctrines et des débats philosophiques s'étendaient à plusieurs domaines, semble-t-il, y compris à la théologie et à la mystique (ce qui est confirmé par le texte de Ġāmī), ainsi qu'aux sciences, en particulier aux mathématiques et à l'astronomie (ce qui reste à étudier), à la culture générale du monde islamique (avec des différences nettes entre les régions) et à la littérature, en particulier à la poésie.